مجلة جامعة الملك سعود، م٤، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٢)، ص ص ٤٠٣-٤٢٨ (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

الإمام الغزالي وموقفه من علم الكلام

أحمد محمد أحمد جلي

أستاذ مشارك، قسم الثقافة الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود،
الرياض، المملكة العربية السعودية

ملخص البحث. يعالج هذا البحث قضية من قضايا المنهج في الفكر الإسلامي، وهي قضية علم الكلام وموقف أحد علماء المسلمين وهو الإمام الغزالي منه.

فقد كان للكلام أثر كبير في إطار الفكر الإسلامي، إذ تبنته جماعات كثيرة واشتغلت به طوائف عدة من أهمها المعتزلة والأشاعرة والماتوريدية.

ورغم أن الغزالي ينتمي من ناحية مذهبية إلى مدرسة الأشاعرة الكلامية، فقد كان لتجربته الشكية ومحاولته الكشف عن الحقيقة والوصول إليها، أثر واضح في تحرره من قيد العصبية المذهبية، الأمر الذي أدى به إلى دراسة علم الكلام دراسة نقدية موضوعية، وأن يصل من خلال تلك الدراسة إلى موقف معين يحاول هذا البحث بيانه.

وقد ثبت من خلال هذا البحث أن الغزالي لم يكن كبير الثقة في الكلام كمنهج يوصل إلى اليقين، بل إنه شكك في قيمة المنهج الذي اتبعه المتكلمون، وانتهى إلى أن دور الكلام لا يتعدى الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد خصومها وعلاج بعض الشبهات التي قد تثار لدى طائفة محدودة من الناس. ومن ثم فإن الكلام لا يمكن أن يقود إلى المعرفة الحقة. وإن فائدته مشكوك فيها، وإن وجدت فهي محدودة.

ورغم هذا الموقف الذي اتخذه الغزالي من الكلام، فقد تبين من خلال هذا البحث أن تناول الغزالي للقضايا الكلامية كان له أثر إيجابي في بناء المدرسة الأشعرية، إذ استطاع أن يسهم في وضع قواعد منهجية تستند إلى حد كبير على ثقافته الواسعة ومعرفته الدقيقة بالمنطق الأرسطي، كما أن عرضه لبعض قضايا المذهب الأشعري كان له أثر كبير على الأشاعرة الذين جاءوا من بعده. كما أنه استخدم ثقافته الكلامية وأصول علم الكلام الأشعري في أصول الفقه ومباحثه.

تقديـــم

الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ/ ١٠٥٨ ـ ١١١٣م) علم من أعلام الفكر الإسلامي، خاض غمار جوانبه المختلفة وترك بصماته في الفقه والأصول والفلسفة والكلام والتصوف والأخلاق، وأثار كثيراً من الجدل حول حياته الفكرية وتطورها وارتباطه المذهبي وتقلبه. تعصب ضده طائفة رمته بكل تهمة وعيب وانتصر له آخرون برأوا ساحته من كل زيغ وزلل. ومهما كان رأي، من أبغضوه أو أحبوه فيه، فإن الرجل جدير بأن يُحتفَى به وحريّ بأن يقوَّم فكره ويُستَفاد منه.

وتحاول هذه الدراسة أن توضح جانبًا واحدًا من جوانب الغزالي المتنوعة، ذلك هو موقفه من علم الكلام. فالغزالي كما كان فيلسوفًا درس الفلسفة وكتب فيها ونقد المشتغلين بها، وكما كان صوفيًا خبر التصوف علمًا وعاش حياة الصوفية وخاض تجاربهم ونقد المترسمين خطوات هذا الطريق، فإنه كان متكلمًا درس علم الكلام وألّف فيه ونقد أهله والمشتغلين به.

ولما كان الكلام يمثل جزءًا من المنهج التعليمي لطلاب العلم في العالم الإسلامي آنذاك، لاسيما في البيئة التي نشأ فيها الغزالي والتي كان يسود فيها المذهب الأشعري، كان من الطبيعي أن يدرس الغزالي هذا العلم ويتتلمذ على شيوخ الأشاعرة في المدارس النظامية في نيسابور وبغداد. ومن أولئك الأشاعرة الذين أخذ عنهم الغزالي العلم إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ)، الذي تتلمذ عليه الغزالي وتأثر به إلى حد كبير. وتجاوز الغزالي مرحلة التلقي فأصبح معلمًا للكلام في بغداد ونيسابور، ومؤلفًا في هذا العلم وكتب فيه: *الاقتصاد في الاعتقاد*، و *قواعد العقائد*، و *الأربعين في أصول الدين*، و *تهافت الفلاسفة*، و *فضائح الباطنية*، و *إلجام العوام عن علم الكلام*. ويصف الغزالي جهوده في تحصيل هذا العلم بقوله: «إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنّفت فيه ما أردت أن أصنف» [١، ص ٩٦].

والقضايا التي تحاول هذه الدراسة أن تثيرها هي: مفهوم الكلام عند الغزالي وتصوره لدور هذا العلم، وما يمكن أن يؤديه المشتغلون به، وقيمة ما كتبه الغزالي في تطور المذهب الأشعري، وأثره في الحركة الكلامية في عمومها، والمظاهر الكلامية في كتاباته الأصولية.

مفهوم الكلام

يحدد الغزالي علم الكلام بأنه علم يبحث في ذات الله تعالى، وفي صفاته سبحانه، وفي أفعاله عز وجل وفي رسول الله ﷺ وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى [٢، ص ٧١]. والكلام بهذا يتطابق من حيث موضوعه مع علم التوحيد الذي يعرفه الغزالي بأنه علم ينظر في ذات الله تعالى وصفاته القديمة وصفاته الفعلية وصفاته الذاتية المتعددة بالأسامي على الوجه المذكور. وينظر في أحوال الموت والحياة وأحوال القيامة والبعث والحشر والحساب ورؤية الله تعالى. بل إن اسم الكلام اشتهر على اسم التوحيد، ونعت المخصوصون بالكلام في الأصول وعلم التوحيد بالمتكلمين. ونسبة لأهمية الموضوعات التي تناولها علم الكلام، فإنه يُعتَبر من أشرف العلوم وأجلّها وأكملها وهو من العلوم الشرعية الضرورية التي يلزم العقلاء جميعًا تحصيلها [٣، ص ٩٩].

علم الكلام وعلم التوحيد

ورغم أهمية موضوعات علم الكلام وجلالة قدرها، فإن الغزالي يرى أن المنهج الذي اتبعه المتكلمون في تقرير تلك الموضوعات ومعالجة قضاياها لا يتلاءم مع أهميتها، ومن ثم يؤكد الغزالي على التمايز بين الكلام (منهج المتكلمين)، الذي يقوم على نوع من الجدل وإثارة الشبهات، وبين التوحيد الإيماني، المتمثل في الركون إلى الله في كل أمر من أمور الحياة. فيقول الغزالي: «التوحيد قد جعل الآن عبارة عن صناعة الكلام، ومعرفة طريق المجادلة والإحاطة بطرق مناقضات الخصوم، والقدرة على التشدق فيها بتكثير الأسئلة وإثارة الشبهات وتأليف الإلزامات، حتى لقبت طوائف منهم أنفسهم بأهل العدل والتوحيد، وسمي المتكلمون العلماء بالتوحيد، مع أن جميع ماهو خاصة هذه الصناعة لم يكن يعرف منها شيءٌ في العصر الأول بل كان يشتد منهم النكير على من كان يفتح بابًا من الجدل والمماراة» [٤، مج ١، ص ص ٢٩-٣٠].

والكلام بهذا التصور يختلف عن التوحيد المستقى من القرآن والقائم على براهينه وأدلته. كما أنه من العلوم المستحدثة في الملة، لم يعهده السلف ولم يخوضوا فيه، وأنه ظهر نتيجة لظهور بعض البدع التي تصدى لها بعض المسلمين، الذين عُرفوا بالمتكلمين وعُرف منهجهم وجدالهم بالكلام. ويقول الغزالي في ذلك: «فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على

لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورًا مخالفةً للسنة فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله طائفة المتكلمين وحرّك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله» [١، ص ص ٩٨-٩٩]. والظروف التي نشأ فيها الكلام حددت دوره، المتمثل في حفظ العقيدة الإسلامية، وحراستها، والدفاع عنها ضد مطاعن المبتدعة وأعداء الدين. أما فيما عدا هذا فلا يمكن للكلام كمنهج جدلي أن يحقق اليقين أو الطمأنينة الإيمانية في النفوس حتى لدى المشتغلين به.

وقد عبر الغزالي عن هذه الحقيقة في مواطن عديدة من كتبه، وبين أنه لا سبيل إلى الوصول إلى المعرفة الحقة عن طريق علم الكلام، وأن غاية ما يمكن أن يُستفاد من هذا العلم الدفاع عن الإيمان وحماية العقيدة بين العامة من تشويشات المبتدعة. فيقول الغزالي مثلاً: «وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ماهي عليه، وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف. وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي [١] ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا. فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود» [٤، مج ١، ص ٨٦]. ويشبه الغزالي دور المتكلم تجاه العقيدة، بدور الحارس الذي يحرس الناس في طريق الحج، فالناس اضطروا إلى اتخاذ الحراس خوفًا من تعدي الأعراب اللصوص عليهم، فإن قصر الحارس وظيفته على الحراسة فقط، لا يُعتبر من جملة الحجيج. وكذلك المتكلم، فإن الناس احتاجوا

---

١ الحشوية اسم أطلقه المعتزلة على أهل الحديث ذمًا لهم لقبولهم الأحاديث الواردة في الصفات على ظاهرها وامتناعهم عن تأويلها [٥، مج ٤، ص ص ٢٣-٢٥، ٨٧-٨٨، ١٤٦]. والغزالي هنا يستخدم المصطلح في المعنى نفسه الذي أراده المعتزلة، علمًا بأن أهل الحديث لم يقفوا جامدين أمام النصوص، كما يدعي خصومهم، بل إنهم استخدموا عقولهم في فهم النصوص، وإنهم جادلوا بالحق وناظروا بالحجة البينة في الوقت الذي رفضوا الجدال بالباطل والمناظرة اتباعًا للهوى وتعصبًا للمذهب كما فعل المتكلمون عمومًا.

إليه لحراسة العقيدة، فإن تجرد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة، ويشتغل بما يصلح قلبه، لم يكن من جملة علماء الدين، ولا يعتبر عارفًا بالله لأن معرفة الله تعالى، كما يقول الغزالي، لا تحصل من علم الكلام، بل إن الكلام قد يكون حجابًا عنها ومانعًا منها. وإنما الوصول إلى المعرفة بالمجاهدة، التي جعلها الله سبحانه وتعالى مقدمة للهداية، حيث قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ [٤، مج١، ص ص ٢٠-٢١]. ويؤكد الغزالي أن منهج الكلام ومجادلات المتكلمين ومعرفة التفاريع الغريبة لا تزيد المتجرد، لها، مع الإعراض عن غيرها، إلا قسوة في القلب، وغفلة عن الله تعالى، وتماديًا في الضلال وطلبًا للجاه، إلا من تداركه الله تعالى برحمته، أو مزج مع الكلام غيره من العلوم الدينية [٤، مج١، ص ٥٠].

أسباب قصور علم الكلام

يرى الغزالي أن المتكلمين حجبوا عن إدراك حقيقة المعرفة لأسباب، من بينها: التقليد المذهبي. فالتقليد حجاب كثيف يحول بين القلوب وبين تجلي الحقائق فيها، فما لم يستطع الإنسان كسر قيد التقليد فلن تنكشف له الحقائق. ويذهب الغزالي إلى أن أكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب اعتنقوا مبادىء معينة فجمدت هذه المبادىء في نفوسهم ورسخت في قلوبهم حتى أصبحت حجابًا بينهم وبين درك الحقائق الإلهية [٦، ص ١٠١؛ ٧، ص ص ٤٦-٤٨]. وسبب آخر يتعلق بالمنهج الكلامي، ذلك أن المتكلمين لم يستخدموا في مجادلاتهم براهين منطقية محققة، بل استندوا إلى مقدمات تسلموها تقليدًا ولم يمحصوها، ومن ثم جاءت براهينهم ضعيفة واهية لا توصل إلى اليقين ولا تبلغ إلى الحق. صحيح أن طائفة من المتكلمين — كما يقول الغزالي — قاموا بما ندبهم الله إليه، فأحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغبير في وجه ما أحدث من البدعة. ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها، إما التقليد أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئًا أصلاً [١، ص ١٠١].

علم الكلام والفلسفة

وقد حاول المتكلمون في فترات لاحقة الاستفادة من بعض مفاهيم الفلسفة اليونانية ومصطلحاتها، ولكنهم لم يتعمقوا البحث في ذلك، بل اكتفوا بأجزاء مبعثرة وعبارات مفرقة في مجادلاتهم، ومن ثم جاءت تجربتهم قاصرة. يقول الغزالي: «لما نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه، وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها، لكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق [١، ص ١٠١]. إضافة إلى أن المتكلمين أساءوا استخدام تلك المصطلحات، مما أحدث اختلافًا بينهم وبين خصومهم من الفلاسفة والصوفية، نظرًا لاختلاف التصورات والمفاهيم، والمراد بمعاني تلك المصطلحات، ويقول الغزالي: «إن أهل النظر تمسكوا بالإضافة إلى الآيات القرآنية، وأخبار الرسول ﷺ، بالدلائل العقلية والبراهين القياسية، وأخذوا مقدمات القياس الجدلي والعنادي ولواحقهما، من أصحاب المنطق الفلسفي، ووضعوا أكثر الألفاظ في غير مواضعها، ويعبرون في عباراتهم بالجوهر والعرض والدليل والنظر والاستدلال والحجة، ويختلف معنى كل لفظ من هذه الألفاظ عند كل قوم حتى أن الحكماء يعنون بالجوهر شيئًا، والصوفية يعنون شيئًا آخر والمتكلمون شيئًا» [٣، ص ص ١٠٦-١٠٧]. ويلتقي المتكلمون مع الفقهاء في استخدامهم لهذا المنهج الجدلي المبني على أقيسة مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم، سلموها — كما يقول الغزالي — لمجرد شهرة أهلها، وذهلوا عن سببها ولذلك ترى أقيستهم تنتج نتائج فيتحيرون فيها وتتخبط عقولهم في تنقيحها [٨، ص ٢١].

غاية الكلام والفائدة منه

وهكذا يقرر الغزالي أن أدلة المتكلمين ومناهجهم ضعيفة لا تقوم على أسس صحيحة أو مبادىء محققة، ومن ثم فإنها تثير الحيرة والشك أكثر مما تفيد اليقين. ونتيجة لذلك فإن علم الكلام لا يمكن أن يقود إلى الإيمان أو يكشف عن حقائق الأمور، بل إن غاية ما يفيده هذا العلم هو رد الشبهات والدفاع عن العقيدة ضد خصومها. صحيح إن بعض الناس قد يفيده (الكلام) وتنفع معه أدلة المتكلمين، وتكون سببًا من أسباب إيمانه. ولكن هؤلاء

قلة وفئة معينة فينبغي أن يحدد الكلام في دائرتها وأن يستخدم بالقدر الذي يفيد معها؛ أما عامة المسلمين وجمهورهم وأصحاب الفطرة السليمة والقرائح النيرة، فإن الكلام قد يضرهم أكثر مما يصلح. ولهذا كتب الغزالي كتابه *إلجام العوام عن علم الكلام*، وأكد في كتاب *الإحياء* أن العامي ينبغي أن يحرس سمعه من الجدل والكلام غاية الحراسة، فإن ما يشوشه الجدل أكثر مما يمهده، وما يفسده أكثر مما يصلحه [٤، مج ١، ص ٨٣]. لأن الكلام قد يثير الشبهات ويحرك العقائد ويزيلها عن الجزم والتصميم، وقد يصعب رجوع العقيدة وتأكيدها بالدليل الكلامي أو بأدلة المتكلمين. ويقسم الغزالي الناس إلى أربع فرق: فرقة آمنت إيمانًا بسيطًا من غير تعقيد أدلة أو براهين. كإيمان من سبق من أجلاف العرب، فهؤلاء مؤمنون حقًا فلا ينبغي أن تشوش عليهم عقائدهم بل يجب أن يتركوا وحالهم فلا يتعرض لهم. والفرقة الثانية، فرقة لم تتبع الحق ومالت عنه كالكفرة والمبتدعة، فهؤلاء أيضًا لا جدوى من استخدام الكلام معهم، بل إن الكلام لا يزيد أمثال هؤلاء إلا تعصبًا وبعدًا عن الحق. والفرقة الثالثة، بعض الأذكياء بالفطرة، الذين وقعت في نفوسهم بعض الشكوك في العقيدة، وبعض الإشكالات حولها، فهؤلاء يجب التلطف معهم والرفق بهم في العلاج حتى تماط هذه الشكوك وتزال الشبهات. والفرقة الرابعة: طائفة من الأذكياء الذين ضلوا، فهؤلاء أيضًا يجب أن يرفق بهم حتى يستمالوا إلى الحق ويرشدوا إلى الهدى وذلك من غير إثارة العصبية في نفوسهم. فالكلام إذن يمكن أن يستخدم مع الفرقتين الثالثة والرابعة إذا ما وجد معلم بارع خبير بمداواة النفوس وأمراض القلوب [٢، ص ص ٧٥-٧٦]. وبناءً على هذا، ينبغي أن يُنْظَر إلى الكلام كدواء يُعالَج به المرضى، والدواء لأبد أن تراعى فيه مقادير معينة وأن يتحقق من إمكانية نفعه للمريض وإلا كان ضرره أكبر من نفعه. ويحصر الغزالي أصناف من يمكنهم الاستفادة من علم الكلام في اثنين، مريض وطبيب. فالأول رجل وقعت له شبهة ليست تزول عن قلبه بكلام قريب وعظي ولا بخبر نقلي عن الرسول، فيجوز أن يكون القول المرتب الكلامي دافعًا شبهته ودواء له في مرضه. والثاني شخص كامل العقل راسخ القدم في الدين، ثابت الإيمان يريد أن يحصل هذه الصنعة ليداوي بها مريضًا إذا وقعت له شبهة وليفحم به مبتدعًا إذا نبغ، وليحرس به معتقده إذا قصد مبتدع إغواءه، فتعلم ذلك، بهذا العزم، من فروض الكفايات، وتعلم قدر ما يزيل به الشك، ويدرأ الشبهة في حق المشكك فرض عين، إذا لم يمكن إعادة اعتقاده المجزوم بطريق آخر

سواه [٩، ص ص ١٥٢-١٥٣]. وينبغي أن يكون هذا الشخص الثاني كالطبيب الحاذق في استعمال الدواء الخطر، بحيث لا يضعه إلا في موضعه، وذلك في وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة [٤، مج ١، ص ٨٦].

شروط الاشتغال بعلم الكلام

وإذا كان الكلام بهذه الدرجة من الخطورة، ويحتاج المشتغل به إلى نوع من الحذر والحيطة، فقد حاول الغزالي أن يضع شروطًا ينبغي أن تتوافر فيمن يشتغل بهذا العلم حتى لا يضل أو يضلل الآخرين، فالكلام لا يعلم لكل إنسان أو يدرس على العموم، بل لا يلقن هذا العلم إلا من تتوافر فيه الخصال التالية: الأولى، التجرد للعلم والحرص عليه. والثانية: الذكاء والفطنة والفصاحة فإن البليد لا ينتفع بفهمه، والفدم لا ينتفع بحجاجه فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه. والثالثة: أن يكون في طبعه الصلاح والديانة والتقوى ولا تكون الشهوات غالبة عليه [٤، مج ١، ص ص ٨٧-٨٨]. وإذا ما وجد مثل هذا الشخص (المتكلم)، فينبغي أن يستخدم ملكاته هذه، من ثاقب عقل ورصين رأي، في قياس الدواء بمقدار المرض ومعالجة العلل في حدود ما يزيلها.

وقد وضع الغزالي منهجًا متدرجًا تلقن به مقررات العقيدة وتقابل به الشبهات على اختلاف درجاتها قوةً وضعفًا. وصنّف رسائله وكتبه الكلامية تبعًا لهذا. وبين أنه في البلاد التي تخلو من البدع لا ينبغي أن يتعرض للأدلة، بل تقرر العقيدة ويتربص وقوع الشبهة. فإن وقعت ذكرت الأدلة للحاجة. أما في البلاد التي تشيع فيها البدع ويخاف افتتان الصبيان بها فلا بأس أن يعلم الناس قدرًا من الأدلة التي تحصنهم من الوقوع في شراك البدع، ودفعها إن وقعت لهم، ويكفي في هذا القدر كتاب *الرسالة القدسية*. أما من ثارت في نفسه الشبهات، وتنبهت نفسه إلى مواطن الأسئلة والاعتراضات، فهذا يُترقَى معه ويُعلَّم ما ورد في كتاب *الاقتصاد في الاعتقاد*، فإن أقنعه فبها، وإلا فهذا دلالة على استفحال الداء، وتفشي العلة، ولن يفيد الكلام هنا [٤، مج ١، ص ٨٧].

ولعل هذا يكشف لنا جزئيًا عن السبب الذي دفع الغزالي إلى التأليف في علم الكلام، لأنه قد يسأل: إذا كان الكلام لم يشف داءه الشخصي وليس بالعلاج الشافي لكل

الأدواء، ولا بالعلم الذي يوصل إلى اليقين فلماذا إذن ألف الغزالي فيه، وعرض بالبيان والشرح لقضاياه؟

لماذا ألف الغزالي في الكلام

يتضح لنا مما سبق، ومن نصوص أخرى تؤيده، أن الغزالي كتب في علم الكلام وألف فيه تلبية لحاجات عملية تتمثل فيما يأتي:

أولاً: توضيح العقيدة الصحيحة، وإزالة الشبهات التي قد تثور في نفوس بعض الناس وفي هذا الإطار كتب الغزالي كتاب *قواعد العقائد* الذي وصفه بأنه معتقد مختصر يمثل المعتقدات التي نقلها أهل السنة من السلف الصالح مع ما يلزم لها من حجج أولية تكفي لدفع تأثير محاولات المبتدعة. وكتب كتاب *الاقتصاد في الاعتقاد*، لمن ثارت في نفسه بعض الشبهات وتنبه لبعض الأسئلة والاعتراضات، وأصبحت حالةً مرضية تحتاج إلى علاج، وبيّن الغزالي أن القدر من الكلام، الذي ذكره في *الاقتصاد* هو الذي يرجى نفعه وما عداه فإطناب وترهات مضلات، أو استقصاء لا يزيد إلا ضلالاً وجهلاً في حق من لم ينفعه ذلك القدر. وأشار إلى أن هذا الكتاب يحوي لباب علم الكلام، ولكنه أقرب في التحقيق وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمي الذي يصادف في كتب المتكلمين [٤، مج ١، ص ٨٧].

ثانيًا: كتب الغزالي بعض الكتب الكلامية تحقيقًا للغاية الأخرى من علم الكلام، وهي الدفاع عن العقيدة الإسلامية. ومن بين هذه الكتب، كتاب *تهافت الفلاسفة*، وكتاب *فضائح الباطنية*. أما *تهافت الفلاسفة*، فقد كتبه الغزالي ضد الفلاسفة، الذين استطالوا على الناس واعتقدوا في أنفسهم التميز عنهم. ويبلغ بهم الغرور أن تهجموا على الإسلام وحاولوا نقض دعائمه وهدم عقائده وشريعته. وفي هذا الكتاب حاول الغزالي — كما يقول — أن يبين تهافت آراء الفلاسفة، ويفضح تناقض أقوالهم فيما يتعلق بالإلهيات، وينبه من حَسن اعتقاده فيهم، وظن أن مسالكهم بعيدة عن التناقض، إلى ما في مناهجهم من تناقض، وما في آرائهم من تهافت [١٠، ص ص ٧٣-٧٥]. واتبع في هدمه لآراء الفلاسفة ومناهجهم منهجًا كلاميًا يعبر عنه بقوله: «لا ندخل عليهم إلا دخول مطالب

منكر، لا دخول مدع مثبت. فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعًا بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرَّامية، وطورًا مذهب الواقفية، ولا انتهض ذابًا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق ألبًا واحدًا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد» [١٠، ص ص ٨٢-٨٣]. أما كتاب *فضائح الباطنية* فقد كتبه الغزالي بالروح نفسها متبعًا المنهج نفسه في هدم المذهب الباطني وكشف خطره على العقيدة الإسلامية.

وهكذا نرى أن الغزالي كتب في علم الكلام ليوضح من ناحية العقيدة الإسلامية وبراهينها، ويرد على الشبهات التي علقت بأذهان بعض من أصابهم شيء من رذاذ الجدل ومماحكات المتكلمين، وليرد من ناحية أخرى على أصحاب الآراء المناهضة للعقيدة الإسلامية كالباطنية والفلاسفة.

إسهام الغزالي في تطوير المذهب الأشعري

على الرغم من موقف الغزالي من الكلام والمتكلمين، وعلى الرغم من ذمه للمتكلمين ومن بينهم الأشاعرة ونعيه عليهم تعصبهم المذهبي الذي يخرج بهم في أحيان كثيرة عن الالتزام بالحق والانتصار له، ويبعد بهم عن الوصول إلى الحكم الصحيح [٩، ص ص ١٢٣-١٢٤]. على الرغم من هذا فإن الغزالي اهتم بالقضايا الرئيسة التي عالجها الأشاعرة ودافع عنها، وصنّف من أجل ذلك كأحد أعلام المدرسة الأشعرية، كما أنه أسهم إسهامًا واضحًا في تطوير المذهب الأشعري من حيث المنهج، كما أسهم في إيضاح كثير من قضايا المذهب الكلامية والدفاع عنها.

إسهامه في تطوير المنهج

يذهب الغزالي إلى أن المنهج الذي استخدمه سلفه الأشاعرة واستطاع هو أن يسهم في وضع قواعده وتنظيم جزئياته، يقوم على الجمع بين العقل والنص باعتبارهما وسيلتين لمعرفة حقائق الأشياء يكمل بعضهما بعضًا ولا تتعارضان. فالأشاعرة (أو عصابة الحق وأهل السنة) كما يسميهم الغزالي، خلافًا للمعتزلة والفلاسفة الذين اعتمدوا على العقل، وخلافًا للحشوية الذين وقفوا عند حدود النص، تحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق

المعقول. ويرى الغزالي أن الذي دفع بالحشوية إلى هذا الموقف من العقل والجمود على التقليد، ضعف عقولهم وقلة بصائرهم، بينما الذي دفع الفلاسفة والمعتزلة إلى الغلو والاعتزاز بالعقل ومصادمة قواطع الشرع به، إنما هو خبث ضمائرهم [٢، ص ٦٩]. وكلتا الطائفتين جانبت الصواب، وأن الطائفة الأولى قنعت بتقليد الأثر والخبر وأنكرت مناهج البحث والنظر، وغفلت عن أن سند الشرع أقوال الرسول ﷺ، والبرهان العقلي هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر، بينما الطائفة الثانية اتخذت العقل وحده هاديًا، واقتصرت عليه، وجهلت أن العقل أداة محدودة قاصرة تعجز عن أن تحكم فيما وراء مجالها المحدد. وينتهي الغزالي إلى أنه لا بد من الجمع بين العقل والشرع، ويشبه الغزالي العقل بالبصر السليم والشرع بالشمس المنتشرة الضياء، فمن أعرض عن العقل مكتفيًا بالقرآن كان كمن تعرض لنور الشمس، وهو مغمض الأجفان، ولا فرق بين هذا وبين الأعمى. ويؤكد الغزالي أن العقل مع الشرع نور على نور [٢، ص ص ٦٩-٧٠].

فالغزالي يرى أن العقل هو المقياس الذي يقاس به صدق من جاء بالشرع، ومن ثم فإن الشك في مصداقيته يؤدي إلى الشك في إمكان التحقق من نبوة المتنبيء وادعاءات الكذابين: «بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبيء، والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل» [١١، ص ٩]. ووفقًا لهذا التصور للعلاقة بين الشرع والعقل، بنى الغزالي موقفه من قضية التأويل وأولاها عناية خاصة ووضع لها أسسًا سار عليها من أتى بعده من الأشاعرة لاسيما فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ/ ١٢١٠م). ويعرف الغزالي التأويل بأنه «صرف الكلام عن معناه الظاهر لبيان المراد من القول.» ويذهب إلى أن الناس انقسموا حوله إلى خمس فرق بناءً على موقف كل فرقة من العلاقة بين العقل والشرع. فهناك فرقة قنعت بالنصوص وما فهمته من ظواهرها وصدقت بذلك وامتنعت عن الخوض في التأويل. وفرقة ثانية: اعتمدت على العقل وجعلته أصلاً ولم تعط اعتبارًا للمنقول، وصرفوا النقول المخالفة لما أدتهم إليه عقولهم بأنها نوع من التمثيل والتخييل، وتأول هؤلاء من ثم كل مالم يوافق عقولهم. وفرقة ثالثة: جعلت العقل أصلاً، وتعمق هؤلاء في البحث في المعقولات وضعفت عنايتهم بالمنقول فلم يظهر لهم من المنقول شيء يعارض المعقول، ولذلك لم يقعوا في غمرة

الأشكال إلا أنهم جحدوا ما يخالف ما لديهم من ظواهر الشرع. والفرقة الرابعة: جعلت النص أصلاً وتعمقوا البحث فيه وانصرفوا عن المعقول فلم يخوضوا فيه، ولم تتضح لهم من ثم المحالات العقلية التي يمكن أن تؤدي إليها ظواهر الشرع إذا أخذت كما هي، ولذلك لم يتنبهوا إلى حاجتنا إلى التأويل. أما الفرقة الخامسة: والتي يتفق الغزالي معها، فقد توسطت - كما يقول الغزالي - في البحث فجمعت بين المعقول والمنقول وجعلت كلاً منهما أصلاً مستقلاً لا يمكن أن يعارض أحدهما الآخر، لأنه إذا كان الشرع قول الصادق، فإن العقل هو الذي يشهد بصدق الشرع فلا يمكن القول بكذبه، لأن من كذّب العقل فقد كذّب الشرع، ومن ثم يرى الغزالي مع أصحاب هذه الطائفة بأنه لا ينبغي أن يكون هناك تعارض بين النقل والعقل [١١، ص ص ٦-٩]. ولكن إذا بدا أن هناك تعارضًا في الظاهر بين العقل والنص فأيهما يكون الأصل؟ يذهب الغزالي في الإجابة عن هذا السؤال إلى تقديم العقل على الشرع وجعله حاكمًا لا يكذب قط، لأن به ثبت الشرع. وإذا عرض موقف شبهة على المتأول، ولم يتبين له وجه الحق، فعليه في ذلك ألا يكذب برهان العقل أصلاً، فإن العقل لا يكذب ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع. إذ به عرفنا الشرع وكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب، والشرع شاهد بالتفاصيل والعقل مزكي الشرع [١١، ص ١٠]. وقد استخدم الغزالي مبدأ التأويل هذا في تقرير الصفات الخبرية، كالوجه واليدين والعينين، والاستواء، وأكد بهذا اتجاه المدرسة الأشعرية المتأخرة في التأويل، رغم أن هذا الاتجاه يخالف ما ذهب إليه مؤسس المدرسة وأوائل أعلامها كالباقلاني.[٢]

وقد وضع الغزالي في مقدمته لكتاب *الاقتصاد في الاعتقاد* مناهج للاستدلال تتمثل فيما يأتي:

١ - منهج السبر والتقسيم، وذلك بأن يحصر الأمر في قسمين، ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني، كالقول بأن العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديمًا فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثًا. وهذه الطريقة قد استخدمها المتكلمون قبل الغزالي لا سيما

---

٢ انظر لآراء الأشاعرة في الصفات: *الإبانة عن أصول الديانة* (الأشعري)، *والتمهيد* (الباقلاني)، *والعقيدة النظامية* (الجويني). وفي هذه الكتب جميعًا اتخذ الأشاعرة منهجًا يقوم على إثبات الصفات الخبرية من اليد والعين والوجه والاستواء لله تعالى من غير تعطيل ولا تشبيه، بينما لجأ الغزالي كما يتضح في *الاقتصاد*، ومن جاء بعده من الأشاعرة، كالفخر الرازي إلى التأويل.

الباقلاني والجويني وشاعت أيضًا بين الفقهاء. وقد ذكر الغزالي في كتابه *معيار العلم*، أن هذه الطريقة تمثل الصورة الثالثة من أصناف القياس، وهو القياس الشرطي المنفصل لدى المناطقة، ويسميها المتكلمون والفقهاء باسم السبر والتقسيم [٢، ص ٧٨؛ ١٢، ص ١٥٦ وما بعدها].

٢ ـ منهج ترتيب المقدمات واستخلاص النتائج منها كالقول بأن كل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو أصل، والعالم لا يخلو عن الحوادث وهذا أصل آخر، فيلزم منهما صحة الدعوى وهو أن العالم حادث وهو المطلوب [٢، ص ٧٩].

٣ ـ منهج الإلزام: وهذا منهج معروف عند المتكلمين بإلزام الخصم بما يؤدي إليه فرضه من محال، مما يترتب عليه صحة ما يذهب إليه الملزم، ويقول الغزالي في ذلك: «إنا لا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي استحالة دعوى الخصم، بأن نبين أنه مفض إلى محال، وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة. مثال ذلك: إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها، لزم منه صحة قول القائل أن مالا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومعلوم أن هذا الأمر محال، فيعلم منه لا محالة أن المفضي إليه محال.» وقد بيّن الغزالي في *معيار العلم* أن هذا المنهج هو الصنف الرابع من أصناف القياس المنطقي وصورته صورة القياس الحملي. ولكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمي قياسًا مستقيمًا، وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق والأخرى كاذبة أو مشكوكًا فيها، وأنتج نتيجة بينة الكذب يستدل بها على أن المقدمة كاذبة، سمي قياس الخلف [٢، ص ٧٩؛ ١٢، ص ١٥٨].

ثم أجمل الغزالي بعض الأسس التي يعتمد عليها البرهان في إثبات يقينيته وذكر ستة مما أسماه الأحوال المسلمة أو الواجبة التسليم وهي:

١ ـ الحسيات، أي ما يدرك بالمشاهدة الظاهرة أو الباطنة.

٢ ـ العقل المحض أو ما هو بديهي في العقل.

٣ ـ التواتر، لأن التواتر يفيد العلم.

٤ ـ أن يكون الأصل مثبتًا بقياس آخر يستند بدرجة أو درجات، إما إلى الحسيات أو العقليات، أو المتواترات، فإن ما هو فرع الأصلين يمكن أن يجعل أصلاً في قياس آخر.

٥ ـ السمعيات، ويثبت هذا الأصل بإجماع الأمة.

٦ ـ أن يكون الأصل مأخوذًا من معتقدات الخصم ومسلماته، فإنه وإن لم يقم لنا عليه دليل، أو لم يكن حسيًا ولا عقليًا، انتفعنا باتخاذنا إياه أصلاً في قياسنا، وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه [٢، ص ص ٨١-٨٢؛ ١٢، ص ١٨٦ وما بعدها].

وهكذا نرى أن الغزالي استفاد من ثقافته المنطقية في وضع أسس للمنهج الكلامي وأن يطور المذهب الأشعري، وذلك باستخدامه للمنطق الأرسطي للدفاع عن قضايا الكلام. واعتبر من ثم رائدًا لطريقة حديثة بين الأشاعرة، عرفت بطريقة المتأخرين، تمييزًا لها عن طريقة المتقدمين التي وضعها الباقلاني. فقد كان المتكلمون، قبل الغزالي، كما يقول ابن خلدون، يرفضون الأخذ بمبادىء المنطق الأرسطي لارتباط أقيسة المنطق بالعلوم الفلسفية المباينة للعقيدة الإسلامية، ووضعوا من ثم أدلتهم الخاصة وما يرتبط بها من مقدمات عقلية. ولكن حينما انتشرت علوم المنطق في الملة وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط، يسبر به الأدلة منها، كما يسبر ما سواها. ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدتهم إلى ذلك، وربما أن كثيرًا منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات. فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها ولم يعتقدوا ببطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي. فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى وتسمى طريقة المتأخرين، وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد، لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم. وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله، وتبعه الإمام ابن الخطيب (فخر الدين الرازي) وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم» [١٣، ص ص ٤٦٥-٤٦٦].

دفاع الغزالي عن قضايا المذهب الأشعري الكلامية

إن الغزالي الذي عاب على المتكلمين طريقتهم ومنهجهم، حاول، في جداله مع الفلاسفة في *التهافت* ومع الباطنية في *فضائح الباطنية*، أن يستند إلى أسس المنطق الأرسطي للكشف عن زيف معتقداتهم، وتهافت آرائهم واضطراب مناهجهم. كما حاول عن طريق هذا المنهج المنتظم أن يعرض قضايا علم الكلام في صورته الأشعرية وأن يدافع عنها. ولا سيما في كتبه الكلامية *كالاقتصاد في الاعتقاد*، وقواعد العقائد من *الإحياء* وأمثالها.

براهين وجود الله

ففي براهينه على وجود الله تعالى نجد أن الغزالي، رغم أنه اعتمد في العديد من كتبه على البراهين المستمدة من القرآن، والمبنية على النظر في عجائب الخلق الإلهي في الكون والإنسان [٤، مج١، ص٩٣؛ ٧، ص ٢٤]، ورغم أنه ذم أدلة المتكلمين ووصفها بالتشويش لقلوب العامة [١٤، ص ص ٨٦-٨٧]، فإنه في كتاب *الاقتصاد في الاعتقاد* لم يستطع أن يتحرر من منهج متأخري الأشاعرة في البرهنة على وجود الله تعالى، فاستخدم دليل الحوادث المعروف عند المتكلمين، والمبني على إثبات حدث العالم أو إبطال القول بقدمه، والذي يقسم أشياء العالم إلى جواهر وأعراض. ويثبت حدث الأعراض وحدوث الجواهر الملازمة لها، وإثبات استحالة حوادث لا أول لها، وينتهي إلى القول بأن العالم بجواهره وأعراضه حادث ولابد له من محدث وهو الله تعالى [٢، ص ص ٨٥-٨٦]. والأشعري نفسه لم يرتض هذا الدليل، وأشار إلى ما في مقدماته من ضعف وخلل واستعاض عنه بأدلة أخرى مستمدة من القرآن [١٥، ص ص ٦-٧؛ ١٦، ص ص ٥٤-٥٨]. ولكن من جاء بعد الأشعري، كالباقلاني والجويني، والبغدادي، اعتمدوا على هذا الدليل في البرهنة على وجود الله تعالى [١٧، ص ص ٢٢-٢٤؛ ١٨، ص ص ٣٩-٥٠؛ ١٩، ص ص ٣٣-٦٩]. وعرض الغزالي لهذا الدليل لا يختلف في مجمله عما عرضه الأشاعرة السابقون، سوى أن عرض الغزالي يتميز بوضوح الفكرة وترتيب الأدلة وانتظامها والاستفادة من أساليب المنطق وقضايا الفلسفة اليونانية ومفاهيمها.

الحسن والقبح العقليين

بالنسبة لقضية التحسين والتقبيح وهل هما عقليان أم مردهما إلى الشرع؟ نجد أن الغزالي يتبنى موقف الأشاعرة، الذين ذهبوا إلى أن الأشياء لا تحسن لذاتها ولا تقبح لذاتها، بل إن الشرع هو الذي يبين أن هذا الشيء حسن فيتبع، وأن الشيء الآخر قبيح فينتهى عنه. وقد دافع الغزالي عن هذا الرأي دفاعًا حارًا، وذهب إلى أن مثار الخلاف حول هذه القضية يعود إلى اضطراب المفاهيم وعدم الاتفاق على تحديدها، ومن ثم حاول هو أن يحدد معنى الفعل الحسن والفعل القبيح. وانتهى إلى أن الفعل الحسن تختلف معانيه وفقًا لاختلاف الإضافات، فإذا ارتبط معناه بالفاعل نجد أن ما وافق غرض الفاعل كان حسنًا وما خالفه كان قبيحًا. ولكن الحسن والقبح قد يستمدان معنييهما من غرض غير الفاعل وهو

الموافقة والمخالفة، وهما أمران إضافيان مختلفان في الأشخاص فما كان حسنًا في حق شخص قد يكون قبيحًا في حق آخر. بل إن الفعل الواحد، وبالنسبة للشخص الواحد، قد يكون حسنًا من وجه، قبيحًا من وجه آخر كمن يستقبح الكذب عمومًا، ولكنه يستحسنه في حالة مداراة مسلم بريء هارب من ظلم الأعداء حتى لا ينكشف أمره [٢، ص ١٧٠].

وهكذا يذهب الغزالي إلى أن الحسن، وإن كان ما أتى الشرع بالثناء على فاعله، والقبيح ما أتى الشرع بذم فاعله، إلا أن الفعل لا يخلو من غرض ومنفعة يلائم غرض الفاعل، فيكون الحكم على الفعل راجعًا إلى أمور الموافقة والمخالفة، وهي إضافات نسبية تختلف باختلاف الأفراد، ومن ثم فإن العقل لا يمكنه الحكم بحسن الفعل أو قبحه. وبين الغزالي في *معيار العلم* أن قضايا الحسن والقبح من المشهورات، فحكمنا بحسن إفشاء السلام وإطعام الطعام، وحكمنا بقبح إيذاء الإنسان وقتل الحيوان وغيرها، قضايا لو خُلِّيَ الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه لما قضى الذهن بها قضاءً بمجرد العقل والحس، ولكن إنما قضي بها لأسباب عارضة أكدت في النفس هذه القضايا وأثبتتها، وتعود هذه الأسباب في مجملها إلى العادات لا إلى الإدراك البدهي للعقل. ويقول الغزالي، لو عرضت قضية أن قتل الإنسان قبيح وإنقاذه من الهلاك جميل، وقضية أن الاثنين أكثر من الواحد، لوجدنا فرقًا بينهما، إذ أنه لا يشك في الأخيرة ولا يتوقف فيها، بينما القضايا الأولى عرضة للشك في مقدماتها [١٢، ص ص ١٩٣-١٩٧]. وهكذا يستخدم الغزالي ذخيرته المنطقية واستعداداته الجدلية لتأييد موقف المدرسة الأشعرية في قضية الحسن والقبح.

العِلّية أو السببية

أما القضية الأخيرة التي يمكن أن يبرز أثر الغزالي في صياغتها في إطار المذهب الأشعري فهي قضية العِلّية أو السببية. وقد كان مبدأ العلية من المقدمات الأولية في الفلسفة الأرسطية، واعتبره أرسطو قانونًا عقليًا منطقيًا تستند إليه أبحاث المنطق جميعًا. وقد اهتم الأشاعرة قبل الغزالي بنقد هذا المبدأ بدافع نفي فكرة أن الله هو العلة الطبيعية للعالم وأن ارتباط العالم بالله تعالى ارتباط معلول لا يتأخر عن علته. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، أراد الأشاعرة بهدمهم لهذا المبدأ إثبات قدرة الله المطلقة السارية في كل جزئيات هذا الكون المتغيرة.

وتـأكيدًا لموقف الأشاعرة، ذهب الغزالي إلى نفي التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات الذي قال به الفلاسفة، ويقول في ذلك: «نخالفهم في حكمهم أن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور وفي الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب.» وبيَّن الغزالي أن مثل هذا الاعتقاد يقود إلى القول باستحالة المعجزات وخوارق العادات التي يرتبط بها إثبات النبوة والدلالة على صدق الأنبياء في دعواهم: «إنما يلزم النزاع من حيث أنه ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانًا وإحياء الموتى، وشق القمر. ومن جعل مجاري العادات لازمةً لزومًا ضروريًا أحال جميع ذلك» [١٠، ص ٢٣٦]. ويقدم الغزالي بدلاً من فكرة العِلِّية هذه، فكرة العادة أو الاقتران العادي بين الظواهر وأسبابها، ويذهب إلى أن ما يوجد من اقتران بين الأسباب والمسببات من وجود وعدم ليس ارتباطًا حتميًا ضروريًا بل هو ارتباط عادي: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وبين ما يعتقد مسببًـا ليس ضروريًا عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحـدهمـا متضمنًا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمنًا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما، عدم الآخر.» ويضرب الغزالي أمثلة بالاقـتران بين الـري والشرب، والشبـع والأكـل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، إلى غير ذلك من المشاهدات المقترن بعضها بالبعض الآخر. ويذهب الغزالي إلى أن اقتران هذه الظواهر يعود لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريًا في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات [١٠، ص ٢٣٩].

وينكر الغزالي قول الفلاسفة إن النار هي المحرقة لأنها إنما تفعل بالطبع، ويؤكد بأن فاعل الاحتراق هو الله سبحانه وتعالى إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة. والفلاسفة ليس لهم دليل على أن النار هي فاعل الاحتراق إلا مشاهدة الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها، وأنه لاعلة له سواها [١٠، ص ٢٤٠].

وقد اعترض على الغزالي بأن إنكار العلية يؤدي إلى إبطال العلم وهدم العلوم القائمة على هذا القانون. وقد أدرك الغزالي هذا الاعتراض وقرره بقوله: «فإن قيل فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات، وأضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضًا منهج مخصوص معين، بل أمكن تفننه، وتنوعه، فليُجوِّز كل واحد منا أن يكون بين يديه، سباع ضارية، ونيران مشتعلة، وجبال راسية، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله، وهو لا يراها لأن الله ليس يخلق الرؤية له، ومن وضع كتابًا في بيته فليُجوِّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلامًا أمرد عاقلاً متصرفًا أو انقلب حيوانًا. . . إلخ» [١٠، ص ٢٤٣].

ويجيب الغزالي بأن هذا الاعتراض وارد، ولكن يمكن أن يجاب عنه بأن الله تعالى خلق لنا علمًا بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندَّعِ أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع، واستمرار العادة بها، مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخًا لا تنفك عنه [١٠، ص ٢٤٥]. ويقول أيضًا: «إن المتكلم إذا أخبر بأن ولده جزّت رقبته لم يشك في موته، وليس من العقلاء من يشك فيه وهو معترف بحصول الموت، وباحث عن وجه الاقتران وإما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تحتمل التبديل والتغيير فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران. فليفهم هذا، وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه» [١٢، ص ١٩١].

وقد اعترض على الغزالي أيضًا بأن مذهبه يتضمن إنكار صفات الأشياء وحقائقها الطبيعية التي طبعها الله عليها. وقد أدرك الغزالي هذا، ومن ثم أكد أن للأشياء خصائص وأن للأشياء ماهيات، ولكن هذه الطبائع والماهيات الخاصة بالأشياء هي من صنع الله تعالى، وأن الله جعل الحرارة في النار بطبعها حارة محرقة، وأنه سبحانه قادر على أن يحدث صفة في النار فلا تحرق. «إنا نسلم أن النار خلقت خلقة، إذا لاقاها قطنتان متماثلتان، أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه، ولكن مع هذا نجوز أن يُلقى نبي في النار فلا يحترق إما بتغيير صفة النار، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام، فيحدث من الله تعالى،

أو من الملائكة، صفة من النار تقصر سخونتها على جسمها، بحيث لا تتعداه، فتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها. أو يحدث في بدن النبي صفة، لا تخرجه عن كونه لحمًا وعظمًا، فيدفع أثر النار» [١٠، ص ٢٤٦].

وهكذا حاول الغزالي عن طريق نظرية العادة أن يؤكد أن الله هو الحقيقة الفاعلة الوحيدة في هذا الكون وأنه لا فاعل غيره ولا علة حقيقة سواه.

أثر الكلام في أصول الفقه عند الغزالي

كما أسهم الغزالي بثقافته الكلامية في بناء مدرسة الأشاعرة، فإنه قد وظف هذه الثقافة نفسها في مجال أصول الفقه، كما يتضح في كتابه *المستصفى* الذي ألفه في أخريات أيامه سنة (٥٠٣هـ). الأمر الذي يدل على أن الغزالي رغم تعبيره عن عدم قناعته بعلم الكلام، فإنه وجد في هذا العلم ما يمكن أن يستفاد به في مجال أصول الفقه.

وكما هو معلوم فإنه قبل الغزالي كان لعلم الكلام أثر واضح في دائرة أصول الفقه، وظهرت طائفة من الأصوليين تبنت بعض مناهج الكلام وعرفت الطريقة التي اتبعها هؤلاء بطريقة المتكلمين أو الشافعية في مقابل طريقة الحنفية. وتميزت طريقة المتكلمين بتقرير القواعد الأصولية حسبما تدل عليه الأدلة والبراهين، فما أيدته الأدلة من القواعد أثبتوه وما خالف ذلك ردّوه، دون التفات إلى موافقة هذه القواعد للفروع الفقهية المنقولة عن الأئمة المجتهدين أو مخالفتها. وبذلك كانت أصولهم موازين لضبط الاجتهاد وطريقًا للاستنباط وحاكمة على اجتهاد المجتهدين لا خادمة للفروع الفقهية المذهبية، لهذا لم يذكروا في كتبهم شيئًا من تلك الفروع إلا ما كان على سبيل الإيضاح والتمثيل [٢٠، ص ١٦]. وقبل الغزالي كتب في هذه الطريقة أبو الحسن البصري المعتزلي كتابه *المعتمد*، وأبو المعالي إمام الحرمين الجويني كتاب *البرهان*، ثم كتب الغزالي *المستصفي* الذي يعتبر من أفضل ما كتب في هذا الموضوع. كما يعتبر قمة جهود الغزالي في علم الأصول إذ أن الغزالي عرض لبعض الأقيسة والقواعد الفقهية وتطبيقاتها بصورة إجمالية في كتابيه *مقاصد الفلاسفة* و *القسطاس المستقيم*، ثم فصل ما أجمله في كتابيه *محك المنظر* و *معيار العلم*، ثم أصبحت هذه الأقيسة في *المستصفى* جزءًا لا يتجزأ من النسق الفقهي الإسلامي.

وفي تصنيفه للعلوم الدينية، اعتبر الغزالي الكلام العلم الكلي، وما عداه من العلوم كالفقه وأصوله والتفسير والحديث علوم جزئية، إذ أن الكلام — كما يقول الغزالي — هو المتكفل بإثبات مبادىء العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات. «ولكن هل يعني ذلك أن تعلم الكلام ضروري لكل المشتغلين بتلك العلوم الجزئية.» يورد الغزالي هذا السؤال فيقول: «فإن قيل فليكن من شرط الأصولي والفقيه والمفسر والمحدث أنْ يكون قد حصل علم الكلام لأنه قبل الفراغ من الكلي كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الأسفل؟» ويجيب الغزالي عن هذا السؤال قائلاً: «قلنا ليس ذلك شرطًا في كونه أصوليًا وفقيهًا ومفسرًا ومحدثًا وإن كان ذلك شرطًا في كونه عالمًا مطلقًا مليئًا بالعلوم الدينية، وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادىء تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر. . . فالأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول ﷺ حجة ودليل واجب الصدق، ثم ينظر في وجوه دلالته وشروط صحته، فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فإنه مقلد لا محالة في مبادىء علمه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى، فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر» [٢١، مج ١، ص ٧].

ورغم مكانة الكلام وأهميته بالنسبة للأصولي، فإن الغزالي يأخذ على الأصوليين أنهم أسرفوا في شحن مؤلفاتهم الأصولية بقضايا كلامية ومباحث منطقية ونحوية، وبيّن في مقدمة كتابه *المستصفى* كيف انساقوا في هذه المناحي فيقول: «اعلم أنه لما رجع حد أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ، المعرفة والدليل والحكم، فقالوا إذا لم يكن بد من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الأقطاب الأربعة فلا بد أيضًا من معرفة الدليل، ومعرفة المعرفة أعني العلم، ثم العلم المطلوب لا وصول إليه إلا بالنظر، فلابد من معرفة النظر، فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر، ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجرَّ بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من السوفسطائية، وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر وإلى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة، وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلط له بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة،

كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الأعراب جملاً هي من علم النحو خاصة» [٢١، مج١، ص ص ٩-١٠].

ورغم اعتراض الغزالي على انغماس الأصوليين في مباحث الكلام وخلطهم الأصول بالكلام، فإنه لم يستطع هو نفسه أن يتخلص من ذلك، وحاول أن يعتذر لذلك بقوله: «وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم من تعريف مدارك العقول، وكيفية تدرجها من الضروريات إلى النظريات على وجه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل وأقسامها وحججها تبييناً بليغاً تخلو عنه مصنفات الكلام» [٢١، مج١، ص ١٠].

ووفقًا لذلك وضع الغزالي في بداية كتابه *المستصفى* مقدمة في البراهين والأدلة وبيّن أن هذه المقدمة، رغم أنها ليست من علم الأصول فإنها ضرورية لكل من يشتغل بعلم من العلوم: «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً» [٢١، مج١، ص١٠]. وفي هذه المقدمة بحث الغزالي في الدليل وانقسامه إلى ما يفيد العلم والظن، ومعرفة الدليل والنظر والحكم وكيفية اقتباس الحكم من الدليل إلى غير ذلك من قضايا المنهج الأصولي عنده، ويقول الغزالي في ذلك: «اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في الأحكام ثم في الأدلة وأقسامها، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المقتبس» [٢١، مج١، ص٧].

وبالإضافة إلى استفادة الغزالي من المنهج الكلامي في صياغته الأقيسة الأصولية فإنه استخدم مقولات الأشاعرة وآراءهم الكلامية في ردّه على المعتزلة، ففي مبحث الحكم عند الأصوليين مثلاً نجده يستعرض آراء المعتزلة في المسائل المتعلقة بأبحاثهم الكلامية ويواجه

تلك الآراء بالنقد والرد، ويكفي هنا أن نشير إلى مسألة التحسين والتقبيح ، ووجوب شكر المنعم عقلاً وتكليف مالا يطاق. أما مسألة الحسن والقبح ، فقد رأينا خلال هذا البحث معالجة الغزالي لها في كتبه الكلامية ، وفي كتاب *المستصفى* يورد الغزالي آراء المعتزلة في حسن الأفعال وقبحها، وأن منها ما يدرك بضرورة العقل كحسن إنقاذ الغرقى والهلكى وشكر المنعم، ومعرفة حسن الصدق، وكقبح الكفران وإيلام البريء، والكذب الذي لا غرض فيه، ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه نفع، ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات، وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة لكن العقل لا يستغل بدركه [٢١ ، مج١ ، ص ص ٥٥-٥٦].

ويرد الغزالي على المعتزلة في هذه المسألة في صفحات عدة، لا تخرج في جملتها عما سبق أن أوردناه عن آرائه في التحسين والتقبيح خلال هذا البحث [٢١ ، مج١ ، ص ص ٥٦-٦١]. ثم يفرد الغزالي مسألة وجوب شكر المنعم عقلاً بمبحث خاص، ويذهب إلى أنه لا يجب شكر المنعم عقلاً خلافًا للمعتزلة ، ودليله أنه لا معنى للواجب إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به وتوعد بالعقاب على تركه، فإذا لم يرد خطاب فأي معنى للوجوب» [٢١ ، مج١ ، ص ٦١]. ثم يعرض الغزالي للشبه التي أثارها المعتزلة حول هذه المسألة ويرد عليها [٢١ ، مج١ ، ص ص ٦١-٦٣].

وفي المبحث الذي عقده عن المحكوم فيه كأحد أركان الحكم عند الأصوليين ، عرض الغزالي لمسألة ما إذا كان من الممكن تكليف مالا يطاق أم لا ، وبعد أن أورد الرأي الذي نسب إلى أبي الحسن الأشعري ، من جواز تكليف مالا يطاق والأمر بالجمع بين الضدين وقلب الأجناس وإعدام القديم وإيجاد الموجود، وما استند إليه هذا الرأي من أدلة ، ينتهي الغزالي إلى أن المختار استحالة التكليف بالمحال لا لقبحه ولا لمفسدة تنشأ عنه ولا لصيغته ، ولكن يمنع لمعناه، إذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة ، والطلب يستدعي مطلوبًا، وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهومًا للمكلف بالاتفاق ، فلا يجوز أن يقال للشخص تحرك وأنت ساكن مثلاً. ومن خلال معالجته لهذه المسألة أكد الغزالي موقف الأشاعرة أن القدرة الحادثة

لا تؤثر في الفعل ودافع عنه، وعن غيره من مقولات الأشاعرة حول هذه القضية [٢١، مج١، ص ص ٨٦-٩٠].

ويتضح لنا من خلال هذا البحث أن الغزالي بعد خبرة واسعة بعلم الكلام تبين له أن الكلام له دور محدود لا يتعداه وهو الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد خصومها، وعلاج بعض الشبهات التي تحدث لفئة معينة من الناس، ومن ثم يرى الغزالي أن يؤخذ الكلام بقدر معين وفي حدود معينة، كما يؤخذ الدواء لعلاج المرض. وأكد الغزالي أن الكلام لا يمكن أن يقود إلى المعرفة الحقة ومن أراد صريح المعرفة فينبغي أن يلتمسها في مظان أخرى غير كتب الكلام ومناهج المتكلمين [٢٢، ص ص ٢٢-٢٣].

واتضح لنا أن ما كتبه الغزالي من كتب كلامية لا يخرج في عمومه عن إطار هذه الأهداف العامة لعلم الكلام. وأنه من خلال تحقيق هذه الأهداف استطاع الغزالي أن يسهم إسهامًا إيجابيًا في تطوير المذهب الأشعري، وذلك عن طريق وضع قواعد منهجية تستند إلى حد كبير على معطيات المنطق الأرسطي وشرح بعض مبادىء المذهب الأشعري والدفاع عنها بصورة كان لها تأثير كبير على الأشاعرة الذين جاءوا من بعده، إضافة إلى أن الغزالي استفاد من المنهج الكلامي وبعض مقولات الأشاعرة في أبحاثه عن أصول الفقه.

المراجع

[١] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *المنقذ من الضلال*. تحقيق ودراسة عبدالحليم محمود. القاهرة: دار الكتب الحديثة، د.ت.
[٢] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *الاقتصاد في الاعتقاد*. تحقيق عادل العوا. ط١. بيروت: دار الأمانة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.
[٣] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *الرسالة اللدنية*، ضمن *مجموعة القصور العوالي*؛ جـ١. تحقيق محمد مصطفى أبو العلا. ط٢. القاهرة: مكتبة الجندي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
[٤] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *إحياء علوم الدين*. دمشق: مكتبة عبدالوكيل الدروي، د.ت.

[٥] ابن تيمية. *مجموع الفتاوى*. جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد. ط١. ١٣٩٨هـ.

[٦] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *معارج القدس*. ط١. القاهرة: دار السعادة، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م.

[٧] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. مشكاة *الأنوار*، ضمن *مجموعة القصور العوالي*، جـ٢. القاهرة: مكتبة الجندي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

[٨] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *محك النظر في المنطق*. القاهرة: المطبعة الأدبية، د.ت.

[٩] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *فيصل التفرقة*، ضمن *مجموعة القصور العوالي*، جـ١. ط٢. القاهرة: مكتبة الجندي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

[١٠] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *تهافت الفلاسفة*. تحقيق سليمان دينا. ط٦. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠م.

[١١] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *قانون التأويل*. تحقيق محمد زاهد الكوثري. ط١. القاهرة: مطبعة الأنوار. ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م.

[١٢] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *معيار العلم*. تحقيق سليمان دينا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١م.

[١٣] ابن خلدون، عبدالرحمن. *مقدمة العلامة ابن خلدون*. القاهرة: المكتبة التجارية، د.ت.

[١٤] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *إلجام العوام عن علم الكلام*، ضمن *مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي*، جـ٢. القاهرة: مكتبة الجندي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

[١٥] الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. *كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع*. تحقيق رتشارد مكارثي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٢م.

[١٦] الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. *أصول السنة*، *المسماة برسالة أهل الثغر*. تحقيق محمد الجليند. القاهرة: مطبعة التقدم، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

[١٧] الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. *كتاب التمهيد*. تصحيح ونشر رتشارد يوسف مكارثي. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧م.

[١٨] الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك. كتاب *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*. تحقيق أسعد تميم. ط١. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

[١٩] البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر. كتاب *أصول الدين*. ط١. إستانبول: مطبعة الدولة، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م.

[٢٠] شعبان، زكي الدين. *أصول الفقه الإسلامي*. القاهرة: دار نافع، د.ت.

[٢١] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *المستصفى في علم الأصول*، ط٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

[٢٢] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *الأربعين في أصول الدين*. القاهرة: مكتبة الجندي، د.ت.

The Attitude of al-Ghazali toward Speculative Theology (*Kalām*)

Ahmad Mohammad Ahmad Gali
Associate Professor, Department of Islamic Studies, College of Education, King Saud University, Riyadh, Saudi-Arabia

Abstract. The objective of this article is to study the attitude of Imam Abu-Hamid al-Ghazali toward speculative theology, the method used by different schools of thought such as the Mu'tazilites, the Ash'arites and the Maturidites. Although al-Ghazali belongs to the Ash'arite school, the period of scepticism through which he passed made him free to study and evaluate speculative theology in an objective way.

The article showed that, to al-Ghazali, speculative theology has limited aims; it succeeded in defending dogma (faith) against heretical aberrations and innovations, but failed to contribute to the attainment of individual salvation.

The article also revealed that, inspite of al-Ghazali's attitude toward *kalām*, he played a major role in the development of the Ash'arite theological school, and he utilized his vast knowledge of Aristotelian syllogistic logic in this respect. He also succeeded in introducing logic in the field of the principles of jurisprudence (*usūl al-fiqh*).